Ks. Richard J. NEUHAUS

„LIBERALIZM" JANA PAWŁA II

Nie jest tajemnicą, że kiedy w 1991 roku ukazała się encyklika *Centesimus annus*, niektórzy z nas uznali ją nie tylko za istotny moment nauczania papieskiego, lecz również za obronę naszego rozumienia katolickiej nauki społecznej. Była w tym wielka pokusa, aby triumfalnie oświadczyć: „A nie mówiliśmy". Tej pokusie nie zawsze opierano się we właściwy sposób. Przyczyniło się to w pewnym stopniu do polaryzacji stanowisk w interpretacji encykliki. Ci spośród liberałów[1], którzy w ogóle zwrócili uwagę na ten dokument, nie byli przekonani, że socjalizm upada, podkreślali więc te fragmenty encykliki, które uznawali za podbudowujące ich kolektywistyczne marzenie. Jednak generalnie liberałowie nie poświęcili encyklice zbyt wiele uwagi. Podobnie jak w przypadku innych wielkich dokumentów nauczania papieskiego powstałych w czasie pontyfikatu Jana Pawła II, pojawienie się *Centesimus annus* nie było wydarzeniem dla większości katolików o nastawieniu liberalnym.

Znacznie silniejsza polaryzacja stanowisk zarysowała się między niektórymi konserwatystami i tak zwanymi neokonserwatystami. Ci pierwsi oskarżali drugich o zawłaszczanie tego pontyfikatu, a w szczególności *Centesimus annus*, po to, by zdobyć legitymację Magisterium do tego, co nazywali demokratycznym kapitalizmem czy liberalną demokracją. Neokonserwatyści są określani i czasem sami określają się jako zwolennicy „projektu Murraya", odwołując się do wysiłków nieżyjącego już dziś ojca Johna Courtneya Murraya na rzecz uzgodnienia nauczania katolickiego z amerykańskim eksperymentem demokratycznym. Krytycy konserwatywni, na przykład profesor David Schindler z Instytutu Jana Pawła II w Waszyngtonie, oskarżają Murraya i jego zwolenników o zaprzedanie autentycznego nauczania Kościoła „suchemu" liberalizmowi.

W jednej ze swoich ostatnich książek, zatytułowanej *Heart of the World, Center of the Church*, Schindler pisze: „Moja argumentacja, będąca obroną de Lubaca i papieża Jana Pawła II jako

[1] W ostatnich dziesięcioleciach termin „liberalizm" został zawłaszczony w Stanach Zjednoczonych przez filozoficznych socjalistów, popierających koncepcję tzw. welfare state. Tym samym nabrał on zdecydowanie lewicowego znaczenia. Por. B. Bien G r e a v e s, *Słowo wstępne*, w: L. von Mises, *Liberalizm w klasycznej tradycji*, [b.m.w.] 1989, s. VII-X, Wydawnictwo „Oświaty Kaganiec" (przyp. tłum.).

autentycznych interpretatorów Soboru Watykańskiego II, ma dwie główne implikacje. Po pierwsze, wymaga ona, byśmy rzucili wyzwanie dominującej dziś odmianie liberalizmu, która utrzymuje, że wyłącza on wszelką religijną interpretację pierwszej poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych i – ogólnie mówiąc – całego zachodniego konstytucjonalizmu. Po drugie, wymaga ona od nas, abyśmy odnaleźli prawdziwie «katolicki moment» w Ameryce (nie chodzi tu o pracę zatytułowaną *The Catholic Moment* autorstwa Richarda Johna Neuhausa), rozumiany nie jako kolejna odmiana ruchu zapoczątkowanego przez Murraya, ale jako moment prawdziwie papieski. Oznacza to, że musimy – bez wdawania się w spory – eksponować godne zaufania treści liberalizmu, które to właśnie umożliwiają, aby w ten sposób wskazać na jego uprzywilejowane miejsce w porządku społecznym".

Sądzę, że jest istotna różnica między stanowiskiem Schindlera i moim. Nie dotyczy ona, przynajmniej w głównej mierze, teologii katolickiej. Różnica polega raczej na tym, że profesor Schindler i osoby popierające jego krytykę skłaniają się ku temu, aby nadać możliwie najgorszą formę tradycji liberalnej, jak również jej amerykańskiej ekspresji na obszarze kultury, prawa i polityki. Uważam, że postępując tak, profesor Schindler i jego zwolennicy prowadzą do niezasłużonego zwycięstwa tych, którzy interpretują tradycję liberalną w sposób, nad którym wszyscy bolejemy. Za Johnem Courtneyem Murrayem proponuję, aby naszym zadaniem stała się walka o taką interpretację liberalizmu, która będzie zgodna z pełnią prawdy przekazywanej przez wiarę katolicką.

Nie ma wątpliwości co do tego, że eksperyment amerykański opiera się na tradycji liberalnej. Ponieważ nie możemy wrócić do osiemnastego stulecia i dostarczyć mu nowych podstaw ideowych, musimy żywić nadzieję, że podstawy już istniejące nie są tymi opisywanymi przez Ronalda Dworkina, Johna Rawlsa, Richarda Rorty'ego i – Davida Schindlera. *Centesimus annus* okazuje się nieocenionym przewodnikiem w takim rozumieniu tradycji liberalnej, które jest zgodne z prawdą wiary katolickiej.

Jest rzeczą oczywistą, że „liberalizm" to termin bardzo szeroki. Istnieje jego lesseferystowska odmiana potępiona zarówno przez Leona XIII w *Rerum novarum*, jak i przez Jana Pawła II. W amerykańskiej kulturze politycznej liberalizm lesseferystowski zwany jest libertarianizmem, i chociaż ma wielu utalentowanych apologetów, wśród nich Charlesa Murraya (przypadkowa zbieżność nazwisk z Johnem Courtneyem), nigdy nie zyskał wielu zwolenników, z wyjątkiem tych, których Russell Kirk określił jako jego „ćwierkających sekciarzy". W kontekście amerykańskim libertarianizm pozostaje w głównej mierze eksperymentem myślowym studentów drugiego roku – bez względu na wiek.

Ostra krytyka liberalizmu skierowana jest nie tylko przeciwko libertarianizmowi. Republikański liberalizm oparty na cnocie, podobnie jak wspólnotowy liberalizm społeczeństwa obywatelskiego propagowany przez A. de Tocqueville'a, nie jest o wiele lepiej traktowany przez krytyków. David Schindler ma w tej krytyce liberalizmu tout court wielu „ekumenicznych" zwolenników. Także Stanley Hauerwas, me-

todysta i teolog z Duke University, w wielu pracach poddaje liberalizm miażdżącej krytyce. Również Oliver O'Donovan, profesor teologii z Oksfordu, skrytykował ostatnio wszystkie odmiany liberalizmu. Bez względu na prezentowane przez niego anglikańskie uprzedzenie do tego, co określa jako „papizm", gorąco polecam jego książkę *The Desire of Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge University Press). Odnajdujemy tam nie tylko przekonującą krytykę pewnej wersji liberalizmu, ale również fascynującą analizę tego, co mogłaby oznaczać idea „świata chrześcijańskiego" w obecnym momencie rozgoryczenia moderną.

Możemy tutaj streścić niektóre najistotniejsze punkty oskarżenia wysuwanego przez chrześcijańskich krytyków pod adresem liberalizmu i modernizmu (terminy te są zazwyczaj używane wymiennie). Bez względu na to, czy jest to pełen uroku G. K. Chesterton, niemal apodyktyczny Alasdair MacIntyre, uszczypliwy George Grant, zawadiacki Stan Hauerwas, śmiały Oliver O'Donovan czy melancholijny David Schindler, samo ich oskarżenie liberalizmu wydaje się być bardzo podobne. Aby uniknąć w tym miejscu nieporozumienia, pozwolę sobie stwierdzić, że utożsamiam się z zarzutami stawianymi pod adresem pewnego rodzaju liberalizmu. Sam spór natomiast dotyczy tego, co rozumiemy przez liberalizm.

Pierwszym zarzutem stawianym przez krytyków jest to, że myśliciele chrześcijańscy zbyt gorliwie modyfikują przesłanie chrześcijaństwa, aby dostosować je do dominującego w kulturze paradygmatu liberalizmu. Zdecydowanie zgadzam się z tym poglądem, jakkolwiek jest to raczej oskarżenie pod adresem myślicieli chrześcijańskich niż samego liberalizmu. Jeśli bowiem wahamy się przed publiczną deklaracją, że Jezus Chrystus jest Panem, wina leży w nas. Nie możemy zasłaniać się wymówką, że to liberalizm nakazuje nam takie postępowanie. Być może John Rawls, Richard Rorty czy Sąd Najwyższy przez swoje wyroki nieco nas onieśmieli, utrzymując, jakoby wypowiadali się w imieniu liberalizmu, wina leży jednak w naszej bojaźliwości.

Inne zarzuty pod adresem liberalizmu są wyrażane na wiele różnych sposobów. Twierdzi się na przykład, że liberalizm jest doktryną czysto proceduralną: poprzez wyłączenie z rozważań zagadnienia celów wypowiada się wyłącznie na temat środków do nich prowadzących, lecz w rzeczywistości zastępuje cele środkami lub ukrywa swoje cele w środkach. Tak więc – według oskarżycieli liberalizmu – prezentowana przez ojca Murraya interpretacja pierwszej poprawki do Konstytucji USA jako „artykułów pokojowych" jest w gruncie rzeczy poddaniem się nieodłącznie obecnemu w liberalizmie antyreligijnemu uprzedzeniu. Krótko mówiąc, pretensja liberalizmu do „neutralności" zdecydowanie sama nie jest neutralna. Zarzuca się też liberalizmowi, że jest oparty na fikcji „społecznego kontraktu", który z kolei opiera się na egoistycznej interesowności. Liberalizm przeczy bowiem istnieniu transcendentnej prawdy czy też prawa Bożego albo przynajmniej wymaga agnostycyzmu w tych sprawach, nie uznając żadnej wyższej władzy niż interesowna ludzka wola. Idea wolności, którą głosi liberalizm, dotyczy wolności od jakiejkolwiek nakazodawczej prawdy, która mogłaby

uderzyć w całkowicie woluntarystyczną podstawę porządku społecznego.

Zarzuca się dalej, że te dogmaty liberalne są nierozłącznie powiązane z dynamiką kapitalizmu. Dogmat liberalizmu i dynamika rynku wzajemnie się wzmacniają jako podstawa i cel porządku społecznego, który pozostaje całkowicie i bez reszty na służbie indywidualnych wyborów dokonywanych przez niezależne, autonomiczne „ja", nie znajdujące na swej drodze żadnych przeszkód. Zapłatą za liberalizm jest konsumeryzm, który konsumuje wszystko. Końcowym rezultatem jest więc to, co niektórzy krytycy określają jako „liberalny totalitaryzm".

Jest to poważne oskarżenie i popierają je liczne dowody. Ja sam, podobnie jak inni myśliciele życzliwie nastawieni do demokracji liberalnej, czy – jak niektórzy wolą – do demokratycznego kapitalizmu, pisałem szeroko na temat każdego z powyższych zniekształceń liberalizmu. Chodzi właśnie o to, że można dowieść, iż zarzuty pod adresem liberalizmu są w rzeczywistości zarzutami dotyczącymi z n i e k s z t a ł c e ń liberalizmu. Jeśli rzeczywiście tak jest, to walczymy tu o duszę tradycji liberalnej.

Być może warto w tym miejscu przedstawić pewną refleksję osobistą. W latach sześćdziesiątych bardzo mocno identyfikowałem się z lewicą. Nie była to kontrkulturowa lewica skupiona na doświadczeniach związanych z przyjmowaniem narkotyków oraz na ogólnym hedonizmie, lecz lewica, którą uosabiał Martin Luther King, koncentrująca się wokół Ruchu Praw Obywatelskich. W drugiej połowie lat sześćdziesiątych, wraz z początkiem debaty na temat tego, co wówczas określano jako „zliberalizowaną" ustawę aborcyjną, sytuacja zaczęła się zmieniać. Już w 1967 roku pisałem o „dwóch liberalizmach": pierwszym – podobnym do Ruchu Praw Obywatelskich, kierującym się troską o słabszych i nakazem sprawiedliwości, i drugim – ekskluzywnym i nie uznającym żadnego prawa wyższego niż indywidualna wola. Twierdziłem wówczas, że przez opowiedzenie się za prawem do aborcji liberałowie porzucili pierwotną ideę liberalizmu, która zdołała przechować wszystko to, co napawa nadzieją w eksperymencie amerykańskim.

Twierdzę tak również i dzisiaj. Uważam, że jest sprawą absolutnie zasadniczą, aby ten typ argumentacji dominował w dyskusjach, które będą miały miejsce w przyszłości. Nie ma bowiem powrotu do sytuacji, w której moglibyśmy oprzeć porządek amerykański na podstawach innych niż te, których dostarcza tradycja liberalna. Jednakże istnieje dziś ogromna przepaść między liberalną tradycją a tym, co współcześnie bywa nazywane liberalizmem. Dlatego też niektórzy z liberałów bywają nazywani konserwatystami. Konserwatyzm, będący autentycznie i konstruktywnie konserwatyzmem a m e r y k a ń s k i m, to konserwatyzm, który służy sprawie odnowienia i ożywienia tradycji liberalnej.

Jak stwierdziłem wcześniej, *Centesimus annus* jest nieocenionym przewodnikiem w drodze do tego celu. Dokument ten bywa często określany jako encyklika na temat ekonomii, lecz wydaje się, że jest to określenie nieco zwodnicze, chociaż z pewnością odnajdujemy tu szerokie odniesienie do zagadnień ekonomicznych. Jednym z powodów jest to, że *Centesimus annus* upamiętnia i rozwija argumentację za-

wartą w encyklice *Rerum novarum*, która w dużym stopniu i we właściwy sposób koncentrowała się wokół problemów klasy pracującej i zagrożeń niesionych przez walkę klas we wcześniejszej fazie kapitalizmu. Innym powodem skupienia się na kwestiach ekonomicznych jest to, że Papież wypowiada się na temat sytuacji, która nastąpiła po swoistej „eutanazji" imperium sowieckiego, dokonanej przy współudziale Zachodu, imperium to zaś usprawiedliwiało swoje istnienie poprzez fałszywą ideologię, która redukowała fenomen człowieka do wymiaru ekonomicznego. Aby wyjaśnić, dlaczego ideologia ta jest fałszywa, i wskazać drogę ku bardziej obiecującej przyszłości, encyklika musiała zwrócić uwagę na ekonomię.

Bardziej adekwatne jednak byłoby określenie *Centesimus annus* jako encykliki o wolnym społeczeństwie, włączając w to wolność ekonomiczną. Rozdziały piąty i szósty, zatytułowane „Państwo i kultura" oraz „Człowiek jest drogą Kościoła", koncentrują się wokół analizy nauczania przedstawionego w encyklice *Rerum novarum*, właściwego rozumienia własności i wymiany oraz ważnych wydarzeń 1989 roku. Jeśli analizujemy encyklikę w odniesieniu do amerykańskiego liberalizmu, to warto rozważyć kilka ostrzeżeń, które wydają się uzasadnione. *Centesimus annus* nie jest bowiem tekstem autonomicznym. Encyklika ta musi być rozumiana w szerokim kontekście nauczania obecnego pontyfikatu i ponadto – w kontekście nowoczesnej katolickiej nauki społecznej datującej się od *Rerum novarum*. Co więcej, musi ona być widziana jako kontynuacja trwającej od wieków służby nauczycielskiej Kościoła. Musimy też mieć na uwadze, że Papież pisze dla i do Kościoła powszechnego.

Nawet pamiętając o wszystkich tych faktach, nie można jednak nie zauważyć, jak doskonale *Centesimus annus* odczytuje „znaki czasu", odnosząc się w sposób wyraźny do historycznych doświadczeń świata dwudziestego wieku. Encyklika nie jest historycystyczna w wąskim sensie tego słowa, lecz jest zdecydowanie i mocno osadzona w pewnym momencie historycznym. A ponieważ nie jest ona tekstem autonomicznym, można dzięki niej prześledzić powracające tematy obecnego pontyfikatu. Chociaż jest adresowana do Kościoła powszechnego i dla tego Kościoła przeznaczona, każdy z kościołów lokalnych jest zaproszony, a jednocześnie zobligowany do tego, by tak ją odczytywać, jak gdyby była skierowana do jego własnych specyficznych warunków.

Co więcej, jestem przekonany, że jako Amerykanie nie popełniamy błędu, sądząc, że idea eksperymentu amerykańskiego jest głęboko obecna w przesłaniu *Centesimus annus*. Zachodnie demokracje, a szczególnie system amerykański, są przecież historycznie możliwymi alternatywami dla socjalizmu, który zawiódł w tak żałosny sposób. Uważam za prawdziwe stwierdzenie, że w obecnym pontyfikacie po raz pierwszy obserwujemy tak wyraźne odniesienie nauczania papieskiego na temat modernizmu, demokracji i ludzkiej wolności do amerykańskiej rewolucji 1776 roku, nie zaś do rewolucji francuskiej z roku 1789. Nie jest więc przejawem szowinizmu czy też zaściankowości odczytywać *Centesimus annus* w odniesieniu do amerykańskiego eksperymentu. Wprost przeciwnie, jest to wymóg wierności, dodatkowo wzmocniony przez

obowiązek dostosowywania nauczania Magisterium do warunków lokalnych i przez silną obecność amerykańskiego eksperymentu w umyśle Autora encykliki.

Nie ma bardziej powszechnej krytyki tradycji liberalnej niż ta zakładająca nieokiełznany „indywidualizm" liberalizmu. *Centesimus annus* mówi o „jednostce", a nawet o „samodzielnym podmiocie" (CA, nr 13), lecz najczęściej odnosi się do niego jako „osoby". Cytując swoją wcześniejszą encyklikę *Redemptor hominis*, Jan Paweł II pisze, że „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa [...], drogą wytyczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia". Następnie dodaje do tego znaczące stwierdzenie: „Jest to jedyne źródło inspiracji, z którego czerpie nauka społeczna Kościoła" (CA, nr 53). Jest to jedyne źródło. Papież pisze, że „Kościół wypracował ją stopniowo i nadawał jej systematyczną formę" (CA, nr 53), przede wszystkim w ubiegłym stuleciu. Zachowując należny szacunek, można by dodać, że był to proces stopniowy. W późniejszej encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II składa współczesności nie całkiem przez nią zasłużone wyrazy uznania za jej coraz większy wgląd w rozumienie godności osoby ludzkiej oraz indywidualnej wolności. Indywidualizm jest jednym z naczelnych osiągnięć czasów współczesnych, czy też – można rzec – tradycji liberalnej. Nie powinniśmy też przeczyć stwierdzeniu, że osiągnięcie to powodowało napięcia, a nawet pozostawało w konflikcie z Kościołem katolickim. Jednym z ważnych powodów tego konfliktu było oczywiście pojmowanie wolności jako jednoczenia się pod radykalnie antyklerykalnymi i antychrześcijańskimi sztandarami roku 1789. Wybitnym osiągnięciem obecnego pontyfikatu jest tak wyraźny powrót do idei osoby oraz wolności i ponowne jej zaszczepienie w głębi bogactwa prawdy chrześcijańskiej, z której – w trakcie jej krętego i pełnego konfliktów rozwoju – została ona wyrwana. Kwiat wolności będzie bowiem kwitł w przyszłości jedynie wtedy, gdy będzie głęboko zakorzeniony w prawdzie o osobie ludzkiej.

Błędem jest, jak czynią to niektórzy, przeciwstawiać nowoczesny indywidualizm katolickiemu, bardziej organicznemu rozumieniu wspólnoty. Powinniśmy raczej zawrzeć pełne wzajemnego zrozumienia przymierze ze współcześnie wypracowaną ideą osoby jako jednostki, podbudowując je silnie rozumieniem osoby jako przeznaczonej do wiecznej komunii z Bogiem. Niebezpieczeństwem związanym z odrzuceniem indywidualizmu jest to, że realną alternatywą dla świata nie będzie już katolickie rozumienie communio, lecz powrót do różnych rodzajów kolektywizmu, będącego wielkim wrogiem wolności, do której jesteśmy powołani. Jak przypomina *Centesimus annus*: „Nie chodzi tu o człowieka «abstrakcyjnego», ale o człowieka rzeczywistego, «konkretnego» i «historycznego»" (CA, nr 53). Problem z błędnym rozumieniem człowieka jako autonomicznego, samodzielnego i niezależnego „ja" nie polega na tym, że rozumienie to godzi w godność człowieka, lecz na tym, że odcina ono owo „ja" od źródła tej godności. Pierwszym powodem tego błędu jest, jak mówi *Centesimus annus*, ateizm.

„Odpowiadając na wezwanie Boga, zawarte w samym istnieniu rzeczy, czło-

wiek uświadamia sobie swą transcendentną godność. Każdy człowiek winien sam dać tę odpowiedź, która jest szczytem jego człowieczeństwa, i żaden mechanizm społeczny czy kolektywny podmiot nie może go zastąpić" (CA, nr 13). Wielki błąd zarówno determinizmu kolektywistycznego, jak i swobody głoszonej przez indywidualizm polega na tym, że ich rozumienie ludzkiej wolności jest oderwane od posłuszeństwa prawdzie (por. CA, nr 17). Kultura jest zjawiskiem społecznym, lecz powinna pozostawać w służbie odpowiedzi osoby na transcendentną prawdę. W jednym z wyjątkowo dobitnych fragmentów encykliki Jan Paweł II pisze: „Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji" (CA, nr 24).

Encyklika powraca raz jeszcze do wspaniałej propozycji ubogacenia osoby ludzkiej. „Jest to jedyne źródło inspiracji, z którego czerpie nauka społeczna Kościoła" (CA, nr 53). Nie jest to indywidualizm w sensie pejoratywnym, lecz podejście adekwatne do współcześnie wypracowanej idei jednostki. Jest ono również adekwatne do idei konstytutywnych dla amerykańskiego eksperymentu, w którym państwo jest rozumiane jako pozostające w służbie wolności, wolność zaś jest pojęta jako to, co Założyciele nazywali „wolnością uporządkowaną" wolnością uporządkowaną przez prawdę. Jak stwierdza Deklaracja Niepodległości, istnieją „prawdy oczywiste", na których opiera się taka wolność i które ukierunkowują ją na transcendentne cele „natury i Boga natury".

Owe teistyczne odniesienia obecne w Deklaracji Niepodległości nie są – wbrew twierdzeniom niektórych współczesnych komentatorów – jedynie „otoczką" mającą dawać satysfakcję tłumowi. Są one fundamentalne dla moralnej wymowy tego dokumentu, sama zaś Deklaracja jest ponad wszystkim dokumentem o charakterze rozważań moralnych. Musimy ponadto interpretować te odniesienia w kontekście licznych wypowiedzi wszystkich Założycieli, w których przypominają oni, że ów porządek konstytucyjny jest oparty na prawdach moralnych, których dostarcza religia. Eksperyment amerykański oparty jest na pewnej syntezie idei głoszonych przez purytanów i Johna Locke'a, która to synteza została dziś wykreślona z historii w celu usatysfakcjonowania laickich uprzedzeń naszych elit akademickich. Jest więc dziś imperatywem, abyśmy poprawili tę ocenzurowaną wersję początku amerykańskiej państwowości, która została już wpojona kilku generacjom, od szkół podstawowych poczynając, a na uniwersytetach kończąc, i abyśmy „wyprostowali" naszą amerykańską historię.

Niektórzy będą zapewne protestować, twierdząc, że chodzi tu jedynie o „obywatelską religię". Jednakże jeśli za pomocą słowa „jedynie" określamy coś, co dotyczy utrzymywania porządku społecznego uznającego swoje transcendentne źródło oraz transcendentny cel ludzkiej egzystencji, to oznacza to, że zagubiliśmy sens *Centesimus annus*. Z pewnością takie formalne uznanie dostarcza co najwyżej bardzo słabego fundamentu teologicznego, lecz stwarza pewne ramy, wewnątrz których Kościół może zaproponować bogaty i adekwatny obraz ludzkiej historii. Zarzuca się jed-

nakże, że właśnie w tym tkwi problem: w społeczeństwie liberalnym Kościół może jedynie p r o p o n o w a ć swoją prawdę, wprowadzając Ewangelię na rynek jako jeden z wielu towarów konsumpcyjnych.

Często słyszy się ten zarzut i warto zastanowić się, co ludzie faktycznie mają na myśli stawiając go. Czy sugerują, że Kościół powinien zmuszać ludzi do podporządkowania się prawdzie? W encyklice poświęconej ewangelizacji, *Redemptoris missio*, Papież pisze: „Kościół proponuje, niczego nie narzuca" (RM, nr 39). Nie narzucałby nawet wtedy, gdyby mógł. Autentyczna wiara jest ze swej istoty aktem wolności. Jeśli nie rozumiemy tego, należy się obawiać, że nie rozumiemy również tego, co Jan Paweł II określa jako jedyną zasadę, na której powinna opierać się nauka społeczna Kościoła. Zadaniem Kościoła jest proponowanie pewnej prawdy – w sposób nieugięty, śmiały, przekonywający i atrakcyjny. Jeśli my – którzy jesteśmy Kościołem – nie robimy tego, wina leży nie po stronie liberalizmu, lecz po naszej stronie. Chociaż przesłanie Kościoła dostarcza zdecydowanych podstaw dla liberalizmu, nie jest on jednak treścią tego przesłania. Stwarza jedynie warunki dla Kościoła, by ten mógł zaprosić wolne osoby do życia w komunii z Chrystusem i Jego Mistycznym Ciałem, która to komunia jest nieskończenie głębsza, bogatsza i pełniejsza niż liberalny porządek społeczny, czy też jakikolwiek inny porządek społeczny, któremu brakuje doskonałości będącej cechą jedynie Królestwa Bożego.

Niewiele spraw jest bardziej istotnych dla wolnego społeczeństwa niż idea i rzeczywistość państwa o ograniczonych kompetencjach. Bez względu na to, jak bardzo sądy oraz laiccy intelektualiści przeczyli temu w ostatnich dziesięcioleciach, amerykański porządek społeczny staje się niewytłumaczalny, jeśli pozbawić go odniesienia do władzy wyższej niż państwo. Tak jak w „jednym narodzie u Boga" – co oznacza naród poddany osądowi. Chrześcijanie rozumieją i publicznie uznają tę wyższą władzę, wypowiadając proste zdanie: „Jezus Chrystus jest Panem". Dla państwa nie jest konieczne wyznawanie, że Jezus Chrystus jest Panem. Przynajmniej nie w warunkach amerykańskich. W żadnej też innej przewidywalnej konfiguracji możliwej w Ameryce nie byłoby pożądane, aby państwo deklarowało, że Jezus Chrystus jest Panem. Rolą państwa o ograniczonych kompetencjach jest respektowanie politycznej niezależności ludzi, którzy uznają władzę wyższą niż ich własna władza. Jak stwierdza encyklika: „Dzięki ofierze Chrystusa na Krzyżu zwycięstwo Królestwa Bożego dokonało się raz na zawsze" (CA, nr 25). Zwycięstwo to wskazuje na najwyższą władzę, przez którą państwo jest ograniczone, proklamacja tego zwycięstwa jest zaś największą polityczną zasługą Kościoła. W demokratycznym państwie, które zostało poddane efektywnej ewangelizacji, obywatele nie muszą prosić, aby wyznawało ono panowanie Chrystusa. Ich jedynym żądaniem jest, by państwo szanowało fakt, że większość jego obywateli wyznaje władanie Chrystusa. Nie afirmujemy państwa konfesyjnego, lecz konfesyjne społeczeństwo, pamiętając zawsze, że państwo jest sługą społeczeństwa, które je poprzedza.

Kościół wnosi również nieoceniony wkład do życia politycznego nalegając na pewne ograniczenia polityki. Wiel-

kim niebezpieczeństwem jest – jak mówi *Centesimus annus* – to, że „polityka staje się [...] «świecką religią», która łudzi się, że buduje w ten sposób raj na ziemi. Żadnego jednak wyposażonego w organizację polityczną społeczeństwa [...] nie można nigdy mylić z Królestwem Bożym. [...] Roszcząc sobie prawo do formułowania tego sądu już teraz, człowiek stawia siebie na miejscu Boga i sprzeciwia się Jego cierpliwości" (CA, nr 25). Siła łaski „przenika" porządek polityczny, szczególnie wtedy, gdy świeccy przewodzą w wykonywaniu chrześcijańskiej odpowiedzialności publicznej, lecz nie możemy mieć pretensji do tego, by ziemska polityka doprowadziła do stworzenia właściwego ostatecznego porządku, którego pragną nasze serca (por. CA, nr 25).

Ponieważ w porządku liberalnym ambicje państwa są kontrolowane poprzez demokratyczne potwierdzenie istnienia władzy wyższej i przez ograniczenia samej polityki, ambicje te pozostają pod kontrolą różnych „władz" wewnątrz samego społeczeństwa. Jan Paweł II powtarza za Leonem XIII, że jednostka, rodzina i społeczeństwo są w stosunku do państwa wcześniejsze. Państwo zaś istnieje po to, by służyć jednostkom i instytucjom i ochraniać je. Encyklika stwierdza, że osobom ludzkim i temu, co wcześniej określiłem jako instytucje pośredniczące społeczeństwa, „przysługuje własny zakres autonomii i suwerenności" (CA, nr 45). Te obszary niezależności są mniejsze niż obszar autonomii państwa, ale nie są od niego niższe.

Uderzająca nowość rozumowania zawartego w encyklice jest również widoczna w jej rozumieniu państwa. Wbrew wcześniejszym sformułowaniom państwo nie jest tu widziane jako element w hierarchii władzy pochodzącej od Boga i prowadzącej w dół, aż do pana na włościach. Rozumowanie prezentowane przez encyklikę jest dogłębnie demokratyczne. Chrystus jest władcą nad wszystkim i ta Jego władza jest potwierdzona przez tych, którzy stwierdzają, że Chrystus jest Panem. Państwo nieograniczone, bez względu na to, czy oparte jest na marksistowskim ateizmie czy na projektach inżynierii społecznej oświeceniowego racjonalizmu, aspiruje do totalitarnej kontroli. „Zostaje w ten sposób zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencja wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do osiągnięcia go, przede wszystkim zaś zostaje zanegowana wynikająca stąd potrzeba zbawienia" (CA, nr 13). Ograniczone państwo pozostaje ograniczone wskutek demokratycznego uznania transcendentnych aspiracji ludzkiego serca.

W nawiązaniu do tego Jan Paweł II nadaje nową żywotność zasadzie pomocniczości, używając wyjątkowo sugestywnego sformułowania: „podmiotowość społeczeństwa". „Wyrazem społecznej natury człowieka nie jest jedynie państwo, ale także różne grupy pośrednie, poczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych, które jako przejaw tejże ludzkiej natury posiadają – zawsze w ramach dobra wspólnego – swą własną autonomię" (CA, nr 13). W wolnym społeczeństwie państwo jest jedną z wielu instytucji, jednym uczestnikiem gry między wieloma innymi. Jest niezbędne w swojej służbie dla innych, lecz podporządkowane podmio-

towości społeczeństwa, której podstawą są wolne osoby oraz wspólnota wolnych osób żyjących w posłuszeństwie wobec Boga i we wzajemnej solidarności. Zarówno w encyklice *Centesimus annus*, jak i w innych dokumentach obecnego pontyfikatu odnajdujemy świeżą i nieodpartą teorię demokracji, która domaga się systematycznej rozbudowy przez przyszłe generacje.

Musimy pozostawać sceptyczni wobec państwa, jeśli ma ono być ograniczone. „Dlatego jest wskazane, by każda władza była równoważona przez inne władze i inne zakresy kompetencji, które by ją utrzymywały we właściwych granicach" (CA, nr 44). Jakkolwiek sceptycyzm dotyczący siły państwa nie oznacza sceptycyzmu wobec celów, którym państwo ma służyć. Dopiero gdy cele te są wyraźnie i jednoznacznie wytyczone, można pociągać państwo do odpowiedzialności. Punkt 46. encykliki *Centesimus annus* w sposób jednoznaczny i wyraźny demaskuje moment, w którym współczesny liberalizm najpoważniej przekłamał sens demokracji w ujęciu tradycji liberalnej.

Oto ten rozstrzygający fragment: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i «podmiotowości» społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności. [Teraz fragment najważniejszy]. Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm" (CA, nr 46).

Trudno przecenić wagę tego fragmentu encykliki oraz jego związek z naszą amerykańską rzeczywistością. Dogmatyczny nacisk kładziony na agnostycyzm obowiązujący w publicznych debatach oraz przy podejmowaniu decyzji stworzył coś na kształt „pustego publicznego placu". Ci ludzie, którzy tak jak Założyciele, uznają pewne prawdy za samooczywiste, są dziś „uznawani za niegodnych zaufania z demokratycznego punktu widzenia". W uzurpacji siły, która faktycznie grozi „zakamuflowanym totalitaryzmem", sądy zadeklarowały, że separacja państwa i Kościoła oznacza separację religii i moralności z niej wyrastającej od życia publicznego, co faktycznie prowadzi do separacji najgłębszych przekonań ludzi od sfery polityki. Dzięki Bogu nie osiągnęliśmy jeszcze tego punktu. Lecz jest to kierunek, w którym Stany Zjednoczone zmierzają w ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci, stanowiący realne i obecne niebezpieczeństwo, w obliczu którego ci z nas, którzy nazywają się konserwatystami, są zobowiązani do tego, by

zjednoczyć się w obronie liberalnej tradycji.

Walcząc o ducha liberalizmu musimy z wyrozumiałością, lecz uważnie dyskutować z tymi z naszych współobywateli, którzy szczerze wierzą, że jakiekolwiek odniesienie do transcendentnej prawdy stanowi zagrożenie teokracją. Jan Paweł II jest świadomy tego, jak bardzo rozprzestrzenione jest to nieporozumienie i dlatego zaraz po przytoczonym fragmencie encykliki umieszcza następujące słowa: „Kościół nie zamyka bynajmniej oczu na niebezpieczeństwo fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. Prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe. Tak więc metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej" (CA, nr 46).

Należy szczerze powiedzieć, że metoda postępowania Kościoła nie zawsze była właśnie taka. Nie powinniśmy zostawiać innym przypominania tego faktu. W *Tertio millennio adveniente* oraz przy innych okazjach Papież szczerze nawoływał chrześcijan do potwierdzenia, że indywidualnie czy też zbiorowo wykazywali brak szacunku dla wolności innych. Potwierdzenie to należy jednak połączyć z dwoma innymi sądami. Po pierwsze: gdy w imię demokracji transcendentna prawda zostaje wykluczona z publicznej dyskusji, rezultatem jest „jawny lub zakamuflowany totalitaryzm". Po drugie: totalitaryzm demokratyczny, nie uznający żadnej wyższej prawdy oprócz zasady większości głosów, stwarza zdradziecko niebezpieczne warunki dla istnienia mniejszości.

Można by analizować również inne motywy *Centesimus annus*, które odpowiadają tradycji liberalnej, odnawiając tę tradycję i zwracając ją w bardziej obiecującym kierunku. Można tu zwrócić uwagę na związek między wolnością i cnotą, zarówno w życiu osobistym, jak i publicznym, który wymaga intensywnego wysiłku na rzecz ewangelizacji i reewangelizacji społeczeństwa. Stawka tego wysiłku jest bardzo wysoka, co widać poprzez obraz konfliktu między „kulturą życia" i „kulturą śmierci", który Jan Paweł II rysuje w tak dramatyczny sposób w encyklice *Evangelium vitae*. Lecz zostawmy to, jak i pozostałe zagadnienia, na inną okazję. Z pewnością, jak już podkreślałem, będzie dziełem następnych pokoleń, by w sposób systematyczny rozwijać i szerzyć owoc niezwykłej posługi nauczania obecnego pontyfikatu.

Rozpocząłem swoje rozważania od kilku komentarzy na temat *Centesimus annus* i tak zwanego „projektu Murraya". Nikt nie powinien uzurpować sobie autorytetu należnego dokumentom Magisterium po to, by szerzyć partykularne poglądy wewnątrz katolicyzmu. W obliczu Magisterium Kościoła wszyscy jesteśmy uczniami. Naszym celem winno być „sentire cum Ecclesia": myśleć wraz z Kościołem. Wiem, jak wiele nauczyłem się z *Centesimus annus* i jak bardzo ta encyklika mnie zmieniła. Mam nadzieję, że dalej tak będzie. Nie powinna być ona z pewnością traktowa-

na jako niczym nie ograniczona afirmacja eksperymentu amerykańskiego. Pod wieloma względami jest ona palącą krytyką tego, czym stał się ten eksperyment pod wpływem współczesnych odmian liberalizmu. Wierzę jednak, że *Centesimus annus* jest zgodna z amerykańską tradycją liberalną oraz że pozostaje w krytycznej ciągłości z pracami Johna Courtneya Murraya. Uważam tak i żywię taką nadzieję, ponieważ nie jest nam dana możliwość ponownego ukształtowania tego porządku społecznego i politycznego na podstawach innych niż tradycja liberalna.

Jakkolwiek wyrozumiali bylibyśmy dla niektórych stanowczych krytyków liberalizmu, dobrze jest przypomnieć sobie, że wszystkie doczesne rodzaje porządku, które przecież nie są Królestwem Bożym, są głęboko niesatysfakcjonujące. Kiedy przyglądamy się zniszczeniom i spustoszeniom obecnym w naszych warunkach społecznych, politycznych i religijnych, odczuwamy pokusę, aby odnaleźć kogoś lub coś, co można by obwinić za tę sytuację. Łatwo jest powiedzieć: „liberalizm sprawił, że to uczyniliśmy". Lecz liberalizm oznacza wolność, a to, co uczynimy ze swoją wolnością, zostaje zapisane na nasz rachunek. Dla amerykańskich chrześcijan, a w szczególności dla katolików, wszystko, co zostało zrobione źle, mogłoby być zrobione inaczej. Pośród zniszczeń i spustoszeń dokonanych przez eksperyment amerykański, który niegdyś służył wynoszeniu ducha ludzkiego – i być może kiedyś znowu do tego powróci *Centesimus annus* zaprasza nas, abyśmy odnowili i przebudowali tradycję liberalną.

Tłum. z jęz. angielskiego
Dorota Chabrajska